Revised version published in: *Sociologus*, 47.1997.1: 24-50

Zum Einfluß des Okkulten auf staatliche Legitimität und Demokratisierungshilfe in Afrika

Dirk Kohnert ([1])

1. Der Einfluß okkulter Glaubenssysteme auf Politik und Herrschaft in Afrika ist allgegenwärtig

Der Glaube an Menschen, die übernatürliche Kräfte für ihre Zwecke einsetzen und Schadzauber ausüben, ist in Afrika kein exotisches, von realitätsfremden Ethnologen aufgebauschtes soziokulturelles Randphänomen. Der Hexenglaube ist gleichfalls kein aussterbendes Relikt aus vorkolonialer Zeit, dessen Relevanz sich heute nur noch auf einige "hinterwäldlerische" Ethnien oder Regionen beschränkt. Weitgehend unabhängig von religiöser Orientierung oder Ausbildungsstand ist dieser Glaube - alle Gesellschaftsschichten übergreifend - nach wie vor ein wesentlicher Bestimmungsgrund des Denkens und Handelns vieler Menschen, insbesondere in Westafrika ([2]). Hexerei stellt für viele Afrikaner eine real existierende - je nach Umständen mal latente, mal unmittelbare - Bedrohung dar. Diese Bedrohung geht in ihren Augen weniger von diffusen unpersönlichen übernatürlichen Kräften aus, als vielmehr ganz konkret und unmittelbar vom potentiell allgegenwärtigen Bösen in unseren Mitmenschen selbst ([3])(s. Douglas 1970).

Entgegen einer verbreiteten Annahme gibt es bisher keinerlei Indikatoren dafür, daß der Glaube an Magie und Hexerei im Zuge des "Modernisierungsprozesses" in Afrika abnimmt. In den Augen vieler Afrikaner hat Hexerei vielmehr in den letzten Jahrzehnten sowohl an Häufigkeit als auch an Virulenz eher noch zugenommen. Die Ursache dafür wird unter anderem in der psycho-sozialen Reaktion auf die "afrikanische Krise" im Allgemeinen und auf das zunehmende Konfliktpotential sozialer Differenzierungsprozesse im Rahmen der "Modernisierung" von Wirtschaft und Gesellschaft im Besonderen gesehen.

Wie die meisten Religionen versuchen auch okkulte Glaubenssysteme eine Verbindung zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten herzustellen und durch Reduktion von Komplexität eine übernatürliche Ordnung aus dem augenscheinlichen Chaos herauszudestillieren. Der Hexenglaube befriedigt ein tiefverwurzeltes menschliches Bedürfnis nach Bestätigung der eigenen Bedeutung, danach, daß die Welt mit uns und unserem Schicksal beschäftigt ist und nichts dem Zufall überlassen bleibt. Die Begründung von Unglück,

---

[1]) Institut für Afrika-Kunde, Hamburg. Eine überarbeitete Fassung des Textes wurde publiziert unter: Kohnert, Dirk: Zum Einfluß des Okkulten auf staatliche Legitimität und Demokratisierungshilfe in Afrika, *Sociologus, 47.1997.1 24 - 50*

[2]) Einen Überblick über den Stand der internationalen Diskussion zum Thema gebe ich an anderer Stelle (s. Kohnert 1996). Hier seien stellvertretend nur zwei afrikanische Quellen zitiert: Gemäß dem nigerianischen Religionswissenschaftler J. Omosade Awolalu gilt: "*no belief (is) more profoundly ingrained than that of the existence of witches ... To the Yorùbá as well as other ethnic groups in Africa, witchcraft is a reality. It is a belief very prevalent among literates and illiterates, among the high and the low in the society.*" (Awolalu 1979:81). Neuere zusammenfassende Analysen einer interdisziplinär aus Ethnologen, Religions- und Rechtswissenschaftlern, Juristen und Beamten zusammengesetzten Kommission der Regierung der Nordprovinz Südafrikas zur Untersuchung der Hexenjagd in den *homelands* (1987-1994) kommen zum gleichen Ergebnis: "*From the above statements, it becomes very clear that no one can now argue that witchcraft is a myth which can only exist in the minds of the ignorant" ... "The continued frequency of witchcraft murders, if not their increase, deserves special mention. Moreover belief in witchcraft remains as prevalent as ever. Belief in witchcraft and related practices form part of a basic cultural, traditional and customary principle of Africans in South Africa, and Africa as a whole.*" (Ralushai et al 1996:56-57).

[3]) Evans-Pritchards (1937:8-9) klassische Unterscheidung zwischen der dem hexenden Menschen innewohnenden (oft ererbten) bösen psychischen Macht (*witchcraft*) gegenüber dem gezielt angewandten Schadzauber, der bewußt gewollten Ausnutzung naturkundlichen Wissens in Verbindung mit magischen Riten zum Schaden anderer (*sorcery*), erscheint im Zusammenhang mit den hier behandelten Problemen wenig sinnvoll, zumal die Unterscheidung in vielen afrikanischen Gesellschaften außerhalb der von Evans-Pritchard studierten Azande selbst so nicht gemacht wird (s. ebenso Turner 1964; Macfarlane 1970a; Niehaus 1995:513; Fisiy/Geschiere 1990:136). - Unter "Hexenglaube" sei hier und im folgenden verstanden, der Glaube an die Anwendung dunkler okkulter Kräfte seitens bestimmter Menschen aus illegitimen - in der Regel selbstsüchtigen - Motiven zum Schaden anderer. Nach emischer Konzeption ist Hexerei im Prinzip "böse", gemessen an den jeweiligen vorherrschenden Legitimitätsstandards einer Gesellschaft (s. Geschiere 1995:267). Zur Ambivalenz der Übertragung eurozentrierter pejorativer Konzepte von Magie und Hexerei auf den afrikanischen Kontext s. jedoch Geschiere (1995:282) sowie die dort zitierte Literatur.

Krankheit oder Tod mit der Verhexung durch böse Mitmenschen macht eine Welt erträglich, die ansonsten als zutiefst verletzend, kalt und unpersönlich empfunden würde (s. Nadel 1954:163-64, 205).

Der Hexenglaube hat je nach Produktionsweise, in die er eingebettet ist, sowie gemäß den soziokulturellen und sozioökonomischen Rahmenbedingungen (s. Ardener 1970; Kohnert 1983; Nadel 1952) unterschiedliche Inhalte und Ausprägungen; vor unzulässigen Verallgemeinerungen sei daher gewarnt. Trotzdem gibt es neben den oben angeführten Fakten weitere gemeinsame Ursachen und Auswirkungen dieses Glaubens im subsaharischen Afrika. So ist der Hexen*glaube* an sich (im Gegensatz zur Verfolgungspraxis) in der Regel nicht geschlechtsspezifisch. Er ist zudem durchaus kompatibel mit unterschiedlichen Ausbildungsniveaus und Religionen, zumindest was die Praxis der Religionsausübung angeht. Die islamischen Führer der nord-nigerianischen Emirate haben seit vorkolonialer Zeit den Magie- und Hexenglauben ebenso trefflich für ihre Zwecke zu nutzen gewußt wie die Führer christlicher Kirchen. Besonders fundamentalistische und afrikanische Kirchen, die die von den europäischen Missionaren verteufelten "primitiven heidnischen" Vorstellungen in ihre Konzeption des Universums integrierten (z. B. Pfingstler, Rosenkreuzer und Christianisme céleste in Westafrika), üben heute eine beträchtliche Anziehungskraft aus ([4]). Hohe christliche Würdenträger, wie der Bischof von Kinshasa, glauben an Hexerei, ein Glauben, der ihrer Meinung nach von 80% der Afrikaner geteilt wird.

Der Glaube an okkulte Kräfte hat somit tiefgreifenden Einfluß auf die Ethik sowie das Denken und Handeln des Afrikaners. Er spielt eine entscheidende Rolle in der Auseinandersetzung konfligierender gesellschaftlicher Gruppen in Afrika südlich der Sahara. Seine Auswirkungen beschränken sich nicht nur auf den privaten Sektor oder die Zivilgesellschaft, sondern betreffen ebenso die politische Klasse und den Staatsapparat. Okkulte Glaubenssysteme sind eine wesentliche Bestimmungsgröße des Entscheidungsprozesses afrikanischer Politiker und Beamter auf allen Niveaus, vom Staatschef und seiner Regierung bis hinunter zum Dorfbürgermeister oder dem staatlichen Landwirtschaftsberater. Daß sich daraus wesentliche Implikationen für den Staatenbildungsprozeß im Allgemeinen und den gegenwärtigen Demokratisierungsprozeß in Afrika im Besonderen ergeben, liegt auf der Hand. Während seit dem Ende der 1980er Jahre Sozialwissenschaftler zunehmend auch die politische Dimension okkulter Glaubenssysteme auf staatlicher Ebene problematisieren (s. Geschiere 1996:83; 1995; Fisiy/Geschiere 1990; Comaroff 1993; Nadel 1954; Niehaus 1993; Schatzberg 1993), haben - von wenigen Ausnahmen abgesehen - Entwicklungsexperten und Politiker der Geberländer, die afrikanische Regierungen bei der Durchführung ihres Demokratisierungsprozesses beraten, das Problem der Verflechtung von okkulten Glaubenssytemen, Herrschaft und staatlicher Legitimität bisher nicht einmal zur Kenntnis genommen. Die vielbeschworene Integration der "soziokulturellen Dimension" in die Entwicklungszusammenarbeit und Politikberatung in Afrika bleibt jedoch oberflächlich, wenn dieser wesentliche Aspekt afrikanischer Kultur als "exotische Marginalie" abgetan wird.

Der folgende Beitrag konzentriert sich auf die Abklärung des allgemeinen Zusammenhanges zwischen legitimer Herrschaft und okkulter Macht sowie auf Fragen des Einflusses des Hexenglaubens auf staatliche Legitimität und deren Verankerung in sozio-kulturell angepaßten staatlichen Rechtssystemen.

Den Erfahrungshintergrund für die folgenden Ausführungen bilden eigene Feldforschung zu den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Auswirkungen des Hexenglaubens in Nord-Nigeria, Guinea-Bissau (s. Kohnert 1983; 1988) und Bénin, Erfahrungen als Wahlbeobachter in Afrika, vergleichende Sekundär-Analysen veröffentlichter Fallstudien aus dem subsaharischen Afrika und der Karibik (z.B. *vodun* in Haiti), sowie eine zusammenfassende Analyse des aktuellen Standes der internationalen Diskussion zum Thema (s. Kohnert 1996).

---

[4]) s. z.B. Meyer, B. 1992 über den Kampf der *pentecostal groups* gegen *adzetwo* (Hexen) in Südost-Ghana.

2. Hexenglaube als Stützpfeiler unterschiedlicher Formen legitimer Herrschaft

Staatenbildungsprozeß und Demokratisierung sind untrennbar verbunden mit Fragen der Legitimität des Staates und seiner politischen Führer. Die bisherigen Erfahrungen mit Wahlbeobachtungen in Afrika seit 1989, dem Beginn der zweiten Demokratisierungsphase, zeigen, daß faire und freie Wahlen auf der Grundlage eines offenen Mehrparteiensystems wesentlich zur Verbesserung staatlicher Legitimität beitragen können (s. a. Engel et al 1995:2-9,26-29,178-86). Die gleichen Erfahrungen zeigen aber auch, daß Schein- oder Fassadenwahlen von undemokratischen Regimen und Autokraten benutzt werden, um ihre Wähler zu blenden und im In- und Ausland eine Scheinlegitimität legaler Herrschaft vorzutäuschen. Die Präsidentschaftswahlen in Gambia (Sept. 1996) oder die Präsidentschafts- und Parlamentswahlen unter dem Eyadéma-Regime Togos (1993, 1994/96) sind dafür Beispiele.

Wahre Legitimität des Staates und seiner politischen Führer wird in den Augen der betroffenen Bevölkerung nicht allein oder hauptsächlich durch formale Demokratisierung und Wahlen geschaffen, konsolidiert oder dokumentiert. Zumindest im afrikanischen Kontext hat politische Legitimität mehrere Quellen. Unter den inadäquaten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen eines afrikanischen Kommandostaates und angesichts eines in vielen afrikanischen Staaten fest verankerten Patronagesystems und der Pfründenwirtschaft ist politische Legitimität bereits eine notwendige, allerdings keineswegs hinreichende, Vorbedingung jeder nachhaltigen, von der Bevölkerung getragenen Demokratisierung (s. Schatzberg 1993:458; Geschiere 1996; Engel et al 1995:1-28).

Diese Legitimität konstituiert sich in vielen afrikanischen Gesellschaften in den Augen der Mehrheit der Bevölkerung allerdings weniger durch formale politische Rahmenbedingungen (z.B. politische Stabilität; Mehrparteiensystem; Wahlen) als vielmehr vermittels tradierter soziokultureller Strukturen und Weltanschauungen. Beide sind keineswegs statisch, sondern sie unterliegen einem permanenten Wandel (s. Geschiere 1995; Kohnert 1983). Integraler Bestandteil dieser legitimitäts-stiftenden Strukturen sind in Afrika südlich der Sahara okkulte Glaubenssysteme, die seit vorkolonialer Zeit wesentliche Stützen der Legitimität traditioneller politischer und religiöser Herrscher, wie zum Beispiel der Emire und Obas Nigerias waren und bis heute noch sind.

Gemäß der bis heute von vielen - vermutlich den meisten - Afrikanern geteilten tradierten Überzeugung kann okkulte, "übernatürliche" Macht ebenso real und direkt wirken wie profane Macht. Schadzauber oder die Missetaten von Hexen sind für sie ebenso sinnlich erfahrbar und rational überprüfbar wie etwa die Bestrafung durch das staatliche Gerichtswesen. Okkulte Glaubenssysteme sind im übrigen alles andere als "irrational" (s. Evans-Pritchard 1937:330; Gluckman 1944). Ihr empirischer Begründungszusammenhang ist zwar mit den Kategorien naturwissenschaftlich geprägten Denkens kaum zu akzeptieren, ihre methodologische Struktur ist aber ebenso rational wie etwa die handlungsleitende Ethik des protestantischen Geistes des Kapitalismus, sie folgt nur einer anderen Rationalität. Gerade weil sich okkulte Macht aus emischer Sicht der betroffenen Afrikaner in ihrem Realitätsbezug und in ihrem rational planbaren Gebrauch von weltlicher Macht nicht wesentlich unterscheidet, muß sich jede Herrschaft in Afrika, die sich nicht auf die Durchsetzung ihres Willens mit nackter Gewalt beschränken will, in beiden Machtsphären ausweisen, wenn sie als effektiv und legitim gelten will.

Hexenanschuldigungen und okkulte Macht sind in der Regel auf bestimmte Personen bezogen. Schon allein aus diesem Grunde müssen zum Beispiel afrikanische Herrscher und deren *marabouts*, die sich beide magischer Macht rühmen, diese persönlich immer wieder unter Beweis stellen, sonst wird sie ihnen abgesprochen. Es läge daher nahe zu vermuten, daß nur diejenigen Typen legitimer Herrschaft durch okkulte Glaubenssysteme gestützt werden, die im wesentlichen personengebunden sind, wie die charismatische und die traditionale Herrschaft im Sinne der Typologie Max Webers (1972:125-30); Magie und Hexenglaube wären demnach quasi deren natürliche Verbündete. Überall in Afrika finden wir Beispiele dafür, daß dieses nicht nur für die "traditonellen Herrscher", sondern auch für die neue politische Klasse moderner, oft an westlichen Eliteschulen und Kaderschmieden wie dem französischen ENA ausgebildeter politischer Führer gilt, die nach der Unabhängigkeit die Staatsgeschäfte übernahmen. Staatschefs - nicht nur der alten Politiker-Garde - wie Houphouët-Boigny, Bongo, Eyadéma, Kérékou, Nkrumah, Mobutu, sondern auch der neuen Politik-Technokraten, wie Bénins ehemaliger Staatspräsident Soglo, kamen nicht umhin, sich bei passender Gelegenheit dieser Stütze zu bedienen.

Für zweckrationale, auf dem Glauben an festgelegte Regeln und Satzungen aufbauende Herrschaftssysteme, wie zum Beispiel dem von der internationalen Gebergemeinschaft im Rahmen der politischen Konditionierung der Entwicklungshilfe propagierten modernen Rechtsstaat, in dem Politiker und Beamte typischerweise "ohne Ansehen der Person" entscheiden, wäre demgegenüber der Rekurs auf Hexenglauben als Quelle der Legitimität überflüssig. Legale Herrschaft im Sinne Max Webers (1972:125-30) basierend auf der Anerkennung regelgebundener Zuordnung von Leistungspflichten, Befehlsgewalt und Zwangsmitteln, anstatt auf der Anerkennung von Personen, wäre damit vom Joch des Hexenglaubens befreit. Leider ist das aber eine Illusion; und zwar keineswegs nur deswegen, weil in der Realität die idealtypische Abgrenzung von Herrschaft in dieser reinen Form niemals vorkommt, und traditionale, charismatische und legale Herrschaft in den heutigen afrikanischen Staaten vielmehr untrennbar miteinander verbunden sind.

Tatsächlich muß im afrikanischen Kontext auch legale Herrschaft - viel öfter und intensiver als westliche Wissenschaftler, Entwicklungsexperten und Politiker bisher annahmen - dem Magie- und Hexenglauben Rech-

nung tragen, wenn sie ihre Legitimität in den Augen der Bevölkerung sichern will: Der Kampf um die Kontrolle von Hexerei und okkulten Mächten ist aus der Sicht vieler Afrikaner in so unterschiedlichen Ländern wie Bénin, Côte d'Ivoire, Nigeria, Kamerun, Zaïre oder selbst im Norden Südafrikas geradezu eines der Kernprobleme politischer Herrschaft (s. Fisiy/Geschiere 1990:148 für Kamerun). Der effektive Beweis dieser Kontrolle des Okkulten sichert nicht nur die persönliche Legitimität politischer Führer oder traditioneller Autoritäten. In dem Maße, in dem staatliche Gesetze und Rechtsprechung die Ausbreitung von Hexerei in den Augen der Bürger effektiv in Schach halten können, fördern oder behindern sie auch die Legitimität staatlichen Verwaltungshandelns, und damit den Staatenbildungsprozeß an sich.

3. Legitimitätsgewinn durch sozio-kulturelle Anpassung an das Okkulte

3.1 Grenzen staatlicher Legitimitätssuche mittels sozio-kultureller Anpassung des Rechtssystems

Die europäischen Kolonialmächte hatten in ihren afrikanischen Kolonien über mehr als ein halbes Jahrhundert hinweg Magie und Hexerei als "primitive Philosophie" und "rückständige Praktiken" gebrandmarkt. Zumindest aus der staatlichen Rechtsprechung wurden Hexenanklagen effektiv verbannt, indem die Kolonialgesetzgebung sowohl die Anschuldigung als auch die Ausübung von Hexerei unter Strafe stellte (s. Nadel 1954:163-64; Kohnert 1983:18-19; Ralushai et al 1996:57). Dieses Verbot setzten die Kolonialherren nicht nur aus weltanschaulichen Gründen, sondern auch aus handfestem politischen Eigeninteresse durch: Sie fürchteten durch Anti-Hexenbewegungen unterstützte konkurrierende Machtzentren, politische Instabilität und finanzielle Einbußen für die Kolonialkasse (s. Fallbeispiel der Unterdrückung von Hexenkulten in Nord-Nigeria; Nadel 1954:196-97; Kohnert 1983:38, 40).

In Regionen, in denen Hexenanklagen besonders verbreitet waren, wie etwa im Nupeland, Nord-Nigeria, ließen die Briten zusätzlich auch Geheimkulte und Gottesurteile (Ordale) zur Bekämpfung von Hexen durch die lokalen Herrscher verbieten. Die Nupe fühlten sich nunmehr völlig ungeschützt den Machenschaften der Hexen ausgesetzt, und fürchteten deren ungehemmte Ausbreitung. Die ostentative Nichtachtung tiefempfundener Ängste der Bevölkerung durch die auf europäischer Gesetzgebung (z.B. den *Code Napoléon* im frankophonen Afrika) aufbauende legale Herrschaft des Kolonialstaats trug wesentlich zu dessen Legitimitätsdefizit bei. Sie führte zu einem tiefen Mißtrauen der Bevölkerung gegenüber staatlichen Institutionen im Allgemeinen und der Flucht vor staatlicher Rechtsprechung "der Weißen" im Besonderen (s. Nadel 1954:163-4; Raynal, 1994:300).

Nach der Unabhängigkeit - verstärkt seit dem Beginn der 1970er Jahre - versuchten afrikanische Politiker und Juristen mit tendenziell zunehmendem Erfolg dieses Legitimitätshemmnis zu beseitigen. In vielen Ländern kam es zur mehr oder weniger offenen Reinstitutionalisierung der Hexenanklagen sowohl im lokalen, "traditionellen" als auch im zentralstaatlichen Rechtswesen, soweit die *traditional (customary) courts* nicht ohnehin ihre Praktik der Hexenprozesse beibehalten hatten, wie zum Beispiel im Norden Nigerias oder Südafrikas (s. Ralushai et al 1996:51). Am Beispiel Kameruns haben Fisiy und Geschiere (1990; 1991) diesen Prozeß ausführlich beleuchtet; weitere Fallstudien aus Zimbabwe (Chavunduka 1980) und Zaïre (Duvieusart 1992) liegen vor.

In Ländern, in denen der koloniale Rechts-Dualismus zwischen lokaler "gewohnheitsrechtlicher" Rechtsprechung und der (zentral-)staatlichen judikativen Gewalt zumindest faktisch aufrecht erhalten wurde, war diese Anpassung an "das gesunde Volksempfinden" und die Bedürfnisse der Herrschenden noch am ehesten möglich und wurde dort vermutlich auch am weitestgehensten praktiziert. In Nord-Nigeria, wo noch heute 80% aller Gerichtsfälle von lokalen, nur der Form nach staatlichen, aber in Wirklichkeit weiterhin dem semi-feudalen islamischen Herrschaftssystem verpflichteten Gerichten (*area*- oder "*alkali"-courts*") entschieden werden, oder in Südafrika sprechen starke Anhaltspunkte für diese These (s. Kohnert 1983:19-25:; Odinkalu 1992; Ralushai et al 1996:51-57; s. ebenso die Fallstudien von Raynal 1994 für die ZAR). Rouveroy van Nieuwaal (1990:143-47) berichtet von der Mango-Region in Nord-Togo, daß sich dort Ende der 1960er Jahre praktisch kein staatliches Gericht mit Hexenanklagen beschäftigte, während immerhin ca. 9% der Gerichtsentscheidungen der *autorité coutumière* mit Hexenanklagen zu tun hatten. Im Gegensatz zu den dem (kolonial-)staatlichen Recht verpflichteten Richtern hatten die traditionellen Chefs keine Bedenken, die Existenz von Hexerei vorbehaltlos anzuerkennen und sich selbst okkulte Kräfte, die zu deren Aufdeckung benötigt wurden, zuzumessen. Für schuldig befundene Hexen wurden nur im Extremfall getötet; meistens mußten sie eine Strafe zahlen oder so lange auf den Feldern des Richters und traditionellen Chefs arbeiten, bis sie ihre Schuld gesühnt hatten und als kuriert galten. In einem von Nieuwaal untersuchten Fallbeispiel eines *chef supérieur* von N'zara (Nord-Togo, 1969-71) arbeiteten mindestens zehn als Hexen verurteilte Frauen als Zwangsarbeiterinnen auf den Feldern des Chefs. 1978 wurde zwar in Togo - als einem der letzten afrikanischen Staaten - der Rechtsdualismus zwischen Kolonial- und Gewohnheitsrecht offiziell abgeschafft; ob diese Abschaffung tatsächlich real wirksam wurde, oder, wie z.B. in Nord-Nigeria, Südafrika oder der ZAR nur eine aus politischen Gründen aufrechterhaltene Fiktion war, sei dahingestellt. Zumindest erkannte der togoische Staat zwei Jahre später (1980) im Zuge einer Änderung des Strafgesetzes nun auch Hexerei (implizit) als Delikt an (Nieuwaal 1990:152). Vermutlich stand diese Anerkennung in Zusammenhang mit der zu dieser Zeit insbesondere von despotischen afrikanischen Regimen, wie dem Zaïre Mobutus oder dem togoischen Eyadéma-Regime zur Stärkung ihrer eigenen Legitimität

propagierten "Authentizitäts"-Kampagnen (s. Raynal 1994:306) und zunehmend politisch instrumentalisierter Hexenjagd, auf die wir in Kapitel 5 ausführlicher zurückkommen.
So ist es nicht verwunderlich, daß in einem Staat wie Nigeria ein Rechtswissenschaftler der angesehenen Ahmadu Bello Universität, Zaria, öffentlich in Publikationen fordern konnte, daß nigerianische Gesetze und Gerichte ihre ablehnende Haltung gegenüber Hexenanklagen revidieren (s. Chukkol 1981:30-36). Es ist nur konsequent, wenn aus der gleichen Perspektive ivorische Richter 1993 ernsthaft die Initiation von Richtern in die Kunst der Hexerei empfahlen, um - von innen heraus - das Hexenunwesen besser bekämpfen zu können (s.Kohnert 1996:1352).
Aber auch unter einigen westlich orientierten Rechtsexperten und Beratern afrikanischer Regierungen scheint die Forderung nach einer Abkehr von eurozentrierten Rechtsnormen hin zur Anerkennung afrikanischen Gewohnheitsrechts, einschließlich des Rechts auf Selbstverteidigung gegen Angriffe von Hexen, Gehör zu finden. So gab Nieuwaal (1990:157) in Berufung auf Renteln (1987) zu bedenken, daß beispielsweise die Sanktionierung von Hexenverfolgung auf der Basis des Rechts auf Selbstverteidigung durchaus legitim sei. Dem westlich geschulten Rechtsempfinden möge letzteres zwar Unbehagen bereiten, es habe aber möglicherweise noch schlimmere soziale und politische Folgen (z.B. Legitimitätserosion der herrschenden Regierung oder politische Instabilität), wenn man durch oktroyierte Gesetze einen sozialen Wandel erzwingen wolle, der den tradierten Weltanschauungen der betroffenen Gesellschaften zum Teil diametral entgegensteht.
Von einem analogen Begründungszusammenhang scheint auch die gegenwärtige südafrikanische Regierung auszugehen. Sie will den seit Jahren andauernden Hexenwahn in der Nordprovinz (den ehemaligen *homelands* Venda, Lebowa und Gazankulu), dem jedes Jahr Hunderte von Frauen zum Opfer fallen (s. dazu ausführlicher Evans 1992; Minnaar et al 1991; Niehaus 1993; 1995; sowie Kapitel 4), mit einem neuen soziokulturell angepaßten Gesetz zur Unterdrückung von Hexerei bekämpfen. Der neue Gesetzentwurf, dessen Inhalt u.a. auch von Kirchenvertretern (z.B. der im Norden einflußreichen zionistischen Kirche, ZCC) unterstützt wurde, soll gleichzeitig die gewalttätigen Ausschreitungen gegen vermeintliche Hexen verhindern, an den *felt needs* der Bevölkerung anknüpfen und deren Überzeugungen respektieren: In dem Gesetzentwurf der südafrikanischen Regierung heißt es, "der Glaube an Hexerei und die damit verbundenen Praktiken sind Teil der Kultur der Afrikaner in Südafrika" (Ralushai et al 1996:59) ([5]). Die Regierung orientierte sich dabei weitgehend an den Erfahrungen des benachbarten Zimbabwe, die zu diesem Zwecke eigens studiert und dessen angeblich bewährte gesetzliche Regelungen zur Kontrolle von Hexerei und *witch-doctors* bzw. traditionellen Heilern weitgehend übernommen wurden (s. Ralushai et al 1996:64); unter anderem durch eine systematische Einbindung der über 200.000 Wunderheiler der Nordprovinz in berufsständische Verbände sowie einen Ehrenkodex für diesen Berufsstand. Die hier verfolgten Tendenzen zur "Domestizierung" persönlicher Gewaltausübung (s. dazu Fisy/Geschiere 1994) und zur tendenziellen Monopolisierung der Gewalt in den Händen des Staates sind unverkennbar; sie scheinen sowohl aus humanitären als auch aus zivilisationstheroretischen Gesichtspunkten (s. dazu Elias 1976) erklärbar und gerechtfertigt.
Allerdings bewegen sich die dieser Forderung nach Reinstitutionalisierung "bewährter alter Bräuche" zugrunde liegenden politischen Kalküle und Rechtsauffassungen auf äußerst gefährlichem Terrain: Denn erstens kann solches Räsonnement nur zu leicht in aus eigennützigen Gruppen- oder Klasseninteressen verfolgten Kultur- und Rechtsrelativismus verfallen, der die universelle Gültigkeit menschlicher Grundrechte, so, wie sie von den Vereinten Nationen und der *African Charter on Human and Peoples Rights* (Banjul 1981) der OAU eingefordert werden, bestreitet. Deutlich wird dies auf juristischem Gebiet am Beispiel der Doktrin der "kulturellen Verteidigung", d.h. des Rechts auf Verteidigung auf der Grundlage seines eigenen kulturellen Erbes, dessen Einführung in leicht modifizierter Form zum Beispiel auch Rouveroy van Nieuwaal am Beispiel Togos befürwortete (s. Nieuwaal 1990:155-57). Dem Mißbrauch durch Partikularinteressen der Herrschenden unter Berufung auf die "Volksmeinung" und erfundene "Tradition" wird damit Tür und Tor geöffnet (s. Kapitel 5). Als bekannteres analoges Negativbeispiel der sozio-kulturellen bzw. -politischen Anpassung von Rechtsnormen sei hier nur auf den Mißbrauch der Banjul-Charta verwiesen, der bereits in deren Konzeption angelegt ist. Praktisch alle dort angesprochenen universellen Grundrechte (z.B. Art. 6-11) werden durch exzessiven Verweis auf einschränkende nationale Ausführungsgesetze und das Hintertürchen der "Staatsräson" wieder entwertet (s. Welch 1992; Wonyu 1992:35-36); damit sind die Menschenrechtsgarantien der Charta durchlöchert wie ein Schweizer Käse. Autokratische Regime, wie die Militärdiktatur Nigerias, berufen sich nur zu gerne auf

---

[5]) s. Fußnote 3. - Die o.g. Hexerei-Untersuchungskommission, die diesen Gesetzentwurf ausarbeitete, vertrat die Ansicht: "*The Provincial Government ... grabbed the bull by its horns at a stage when it had already gone wild due to the previous government's neglect in handling witchcraft violence and ritual murders. Far too long, witchcraft beliefs and ritual killings had been wrongly interpreted as a 'practice of primitive people' which, through the eurocentric legal machinery would eventually be abandoned. This approach has proved to be a disaster.*" (Ralushai et al 1996:i). - Auch Vertreter einer eigens vom südafrikanischen zionistischen Kirchenrat (ZCC) eingesetzten Untersuchungskommission zum Problem der Hexenverfolgung in der Nordprovinz vertraten gegenüber der Regierung im Oktober 1995 die Ansicht: "*...that the restoration of the old African order could perhaps help to minimise witchcraft related violence.*" (s. Ralushai et al 1996:59).

"Gewohnheitsrecht" oder "übergeordnete Staatsziele", um im Konfliktfall durch Ausführungsgesetze und Dekrete grundlegende Menschenrechte massiv zu beschneiden.
Sicherlich sind Gesetze und Strafen nicht das beste Mittel, um sozialen Wandel in die gewünschte Richtung zu lenken. Sollte andererseits die Anpassung der Rechtsordnung an die soziokulturellen Rahmenbedingungen eines Staates nicht so weit gehen, Unterdrückung, Ausbeutung oder Unrechtsregime zu legitimieren? (s. Raynal, 1994:307). Soziokulturell angepaßte Gesetzte und Verordnungen, verbunden mit einer entsprechend angepaßten Justiz, können, selbst wenn sie dem Rechtsempfinden der Bevölkerung entsprechen, noch leichter von wechselnden politischen Allianzen oder politischen Partikularinteressen ausgenutzt und instrumentalisiert werden als die bisher gültigen eurozentrierten Rechtsnormen, z.B. weil die gesellschaftliche Verankerung ersterer noch schwerer intersubjektiv überprüfbar ist. Daher sollte die "soziokulturelle Anpassung" auf dem Gebiet der Gesetzgebung und des Rechtswesens, sei es als Mittel zur Legitimitätsstiftung, zur Sicherung des Inneren Friedens oder als Entwicklungsmaßnahme zur Förderung von Rechtsstaatlichkeit, wenn überhaupt, dann nur eng begrenzt und äußerst behutsam eingesetzt werden. Nur zu leicht können diesbezüglich wohlgemeinte Intentionen, besonders auf dem Gebiet des Okkulten, wie z.B. der oben zitierte südafrikanische Gesetzesentwurf, unter den Rahmenbedingungen des afrikanischen Kommandostaates und Patronagesystems in die falschen Hände geraten und damit genau das Gegenteil der ursprünglich anvisierten Ziele bewirken. Die Konsequenzen eines soziokulturell "angepaßten" überzogenen Rechtsrelativismus werden am konkreten Beispiel Togos deutlich, wo - wie in Kapitel vier zu zeigen ist - die Anerkennung von Hexerei im togoischen Rechtssystem effektiv eine Stabilisierung des menschenverachtenden Unrechtsregimes Eyadémas bedeutete.

Davon abgesehen kann selbst der Versuch einer staatlich geförderten Kanalisierung des Hexenglaubens unter Umständen den Hexenwahn eher noch fördern als eindämmen; ein Effekt, der autokratischen Herrschaftssystemen unter machiavellistischen Gesichtspunkten vielleicht nicht unwillkommen ist, zumal dann, wenn der Staat durch scheinbar effektive Bekämpfung der zunehmenden Hexenplage Legitimitätsgewinne einstreichen kann. Ein Beispiel hierfür ist die postkoloniale Entwicklung in Kamerun, wo die "unheilige Allianz" (Geschiere) zwischen Staat und *witch-doctor* oder *féticheur* den Hexenwahn konsolidierte und ausweitete; Hexenanklagen wurden als gefährliche Subversion staatlicher Macht im Allgemeinen und bürokratischer zentralisierter staatlicher Entwicklungsbemühungen im Besonderen interpretiert und bekämpft, unter anderem, indem der Staat den *féticheur* als Hauptzeugen der Anklage anerkannte (s. Fisiy/Geschiere 1990:147-54; Geschiere 1995:264). Letzterer betreibt sein Geschäft in manchen Ländern, wie im Nupeland, Nigeria, oder in Zaïre bereits regulär und offen - mit offiziösen "Diplomen" oder offiziellen Beglaubigungsschreiben der Provinzverwaltung ausgestattet (s. Kohnert 1983; Duvieusart 1992:468/69). *Witch-doctor* wird so zum "Beruf", ähnlich dem eines ambulanten Arztes, Psychotherapeuten oder Dorfapothekers. Die Nachfrage kommt sowohl von lokalen Dorfchefs (s. Kohnert 1983:23-24 für Nord-Nigeria; Drucker-Brown, 1993:539 für Nord-Ghana), die manchmal sogar unter staatlicher Strafandrohung gezwungen werden, ihre Dörfer von Hexen "reinigen" zu lassen (s. Duvieusart 1992:468), als auch von Familienoberhäuptern oder Einzelpersonen, die in der Regel nach Schuldigen für das Unheil suchen, daß nahen Angehörigen widerfahren ist. Sowohl Hexenverfolgung als auch - bestrafung wird außerdem zunehmend kommerzialisiert, ähnlich dem Ablaß-Handel im europäischen Mittelalter (s. Elwert-Kretschmer, 1993; Kohnert 1983:23-24; s.a. Elwert's "Venalitäts-These" s. Elwert 1987).

Die Ausbreitung des Hexenwahns wird durch den Demokratisierungsprozeß nicht notwendigerweise gestoppt. Ganz im Gegenteil; in Kamerun beispielsweise legte die politische Elite mit dem demokratischen Erneuerungsprozeß ab 1990 unbeabsichtigt eine neue Quelle von Hexenanklagen frei: Während im zentralistischen Einparteiensystem bis 1990 der Staat lokale nicht-staatliche Organisationen verboten oder zumindest mit großem Mißtrauen verfolgt hatte, motivierten nunmehr konkurrierende politische Eliten ihre Anhänger, auch auf dem Lande um Wählerstimmen und politische Loyalität zu kämpfen. Gerade wenn die Parteiaktivisten erfolgreich waren, und die Dorfbewohner sie als ihre legitimen Vertreter in Amt und Würden wählten, unterwarfen sich die neuen lokalen politischen Führer, die *"évolués"*, gleichzeitig zwangsläufig dem in ihrem Heimatdorf geltenden Sanktionsmuster. Spektakulärer Zuwachs an Prestige und Reichtum unterliegt demnach, besonders wenn er nicht mit den Mitgliedern der Solidargemeinschaft geteilt wird, sogleich dem Hexereiverdacht (s. Geschiere 1996:85,87-91). Als "unsozial" in diesem Sinne gilt nicht nur derjenige, der seinen neu erworbenen Reichtum für sich allein behält oder konsumiert, sondern auch der Bauer oder Dorfhändler, der sein Kapital individuell akkumuliert und investiert, oder derjenige Beamte, der "ohne Ansehen der Person", nur nach scheinbar objektiven Leistungskriterien Ämter besetzt oder Dienstleistungen erbringt und damit eklatant gegen die tradierten Regeln der lokalen Klientel- bzw. Patronagebeziehungen verstößt, die eine vorrangige Berücksichtigung der Dorfgenossen verlangen.
Wiederum auf andere Weise, doch ebenso unbeabsichtigt, führte der politische Kampf des ANC gegen das Apartheid-Regime Südafrikas in den *homelands* Ende der 1980er und Anfang der 90er Jahre zu einer Hexenjagd bis dahin unbekannten Ausmaßes. Niehaus (1993:518-27) zeigt in detaillierten Fallstudien, daß junge ANC-Aktivisten - ähnlich wie bereits vor ihnen die Guerillas im Befreiungskampf Zimbabwes (s. Lan 1985:167,170) - Hexenanklagen und -verfolgung als Schlüssel nutzten, um politische Legitimität zu erwerben, indem sie sich in den "eroberten" Dörfern als engagierte effektive Schutzmacht und Vorkämpfer gegen die scheinbar allgegenwärtige Macht der Hexerei profilierten. Tragischerweise hatten die Kämpfer gegen das Apartheidregime die politischen Weisungen des ANC, der zur Ausrottung "rückständiger Praktiken" aufgerufen hatte, gründlich

mißverstanden. Viele Aktivisten waren auch noch nach Aufrufen der ANC-Führung, die Hexenverfolgung einzustellen, - ebenso wie die Landbevölkerung - fest davon überzeugt, daß ihre Hexenjagd den Modernisierungs- und Demokratisierungsprozeß vorantreibe, der durch die rückständigen Praktiken von Hexen und Hexern blockiert sei (s. Evans, 1992:56; Minnaar et al. 1991:56). Diese Hexenjagd hatte zwar wesentlich auch eine politische Dimension, nämlich das Legitimitätsstreben der jungen ANC-Aktivisten, sie war aber - wie Niehaus (1993;1995) zu Recht betont - keine "politische Hexenjagd" im engeren Sinne. Hierin unterschied sie sich grundlegend von ebenfalls politisch motivierten und instrumentalisierten Vorwürfen des Ritualmordes (*muti*) in der gleichen Region, die gezielt auf die Bekämpfung des politischen Gegners ausgerichtet waren (s. Minaar et al 1991:53-55). Das südafrikanische Beispiel verweist darauf, daß Legitimitätsstiftung durch staatliche oder politische Anerkennung des Hexenglaubens mehrere Dimensionen hat, die sich nicht auf den strukturell-funktionalen Bereich beschränken lassen. Hexenanklagen sind nicht nur Mittel zur Verfolgung eines politischen Zwecks. Die innere, existentielle Dimension der Angstbewältigung und der Selbstfindung von Individuen und politischen Gruppen durch Hexenanklagen ist politisch mindestens ebenso bedeutend wie deren bewußte Instrumenalisierung; Niehaus (1993) führt dies am Beispiel der ANC-Aktivisten detaillierter aus.

3.2 Grenzen staatlicher Legitimitätssuche durch Unterstützung okkulter Religionen: Das Beispiel der kimbanguistischen Kirche und des *vodun*

Die hier angesprochene existentielle Dimension des Okkulten wirkt sich nicht nur direkt und unmittelbar über den Magie- und Hexenglauben, sondern auch mittelbar, über die Einbindung okkulter Elemente in politisch oder staatlich geförderte afrikanische Religionen auf die Legitimität des Staates aus. Ein relativ gut dokumentiertes Beispiel ist die kimbanguistische Kirche Zaïres, eine der ältesten und bedeutensten der mittlerweile über 6.000 sogenannten "afrikanischen unabhängigen Kirchen". Die *Eglise de Jésus-Christ sur la terre par le Prophète Simon Kimbangu*" (EJCSK) entstand nicht nur aus der Ablehnung der Komplizenschaft der europäischen christlichen Kirchen mit dem inhumanen Regime des Kolonialstaates (s. Körner 1995:237), sondern auch und vor allem als Reaktion auf das Unverständnis, das die christlichen Missionare und Kirchen gegenüber dem Bedürfnis der Gläubigen nach Schutz vor den übernatürlichen bösen Mächten an den Tag legten. Konstitutives Element des Kimbanguismus war die Anerkennung der Existenz von Schadzauber und Hexerei, was seine relativ große Anziehungskraft und Gefolgschaft im Vergleich zu den westlichen christlichen Kirchen begründete ([6]). Die EJCSK spielte zunächst eine entwicklungsfördernde, basisdemokratisch und emanzipatorische Rolle. In den Augen des Kolonialstaates war sie daher eher suspekt und unterlag - wie die meisten autochtonen religösen Bewegungen dieser Zeit - sogleich pauschal dem Verdacht politischer Subversion. Für den jungen zairischen Nationalstaat dagegen brachte die enge Verbindung zwischen Kimbanguismus und Staat einen dringend benötigten Zuwachs an Legitimität. Die Einheit von Staats- und Kirchenführern demonstrierte in den Augen der Bevölkerung die effektive Kontrolle politischer Macht im Bereich des Profanen ebenso wie im Bereich des Okkulten.

Die Ambivalenz solchermaßen magisch-religiös legitimierter staatlicher Herrschaft wurde allerdings sehr bald sichtbar: Nachdem sich die Führung der Kimbanguisten ab 1965 vollständig vom Staat vereinnahmen ließ, degenerierte die kimbanguistische Kirche in einer Art "konstantinischen Wende" zu einer wichtigen Stütze des repressiven Staatsapparates Mobutus (s. Körner 1995:238; Asch 1983). Mit dem Anfang der 1990er Jahre einsetzenden zweiten Demokratisierungsprozeß Zaïres und dem Tode des Oberhauptes der EJCSK, Josèphe Diangienda, im Juli 1992 erhielt der Kimbanguismus die historische Chance - in Opposition gegen das geschwächte Mobutu-Regime, an seinen basisdemokratischen Traditionen aus der Kolonialzeit anknüpfend - einen neuen Rechtsstaat auf zairischem Boden mitzubegründen, ähnlich wie es bereits seit 1990 die lokale katholische Kirche vorgemacht hatte (s. Körner 1995:237). Diese Chance ließ der Kimbanguismus jedoch bisher anscheinend ungenutzt verstreichen.

Religiöse Praktiken - ganz gleich welcher Ausrichtung - haben in den Ländern Afrikas, wie in vielen anderen Ländern der Dritten Welt, stets auch eine eminent politische Dimension (s. Bayart 1993:15,19-162). Neuere Bestrebungen, afrikanische Kirchen oder Religionen aufzuwerten und sie als staatstragendes Element offiziell anzuerkennen, gehen oft einher mit dem Argument, hier gäbe es Ansatzpunkte für die Verankerung einer authentischen afrikanischen Ethik, die dem Aufbau einer demokratisch organisierten Zivilgesellschaft förderlich sei. Das gilt auch und besonders für Religionen mit starken okkulten Elementen wie den unabhängigen afrikanischen Kirchen im Allgemeinen und dem *vodun* im Besonderen, der früher nicht nur von christlichen

---

[6]) "L'originalité du kimbanguisme réside dans sa reconnaissance de l'existence des *kindoki* (les esprits du mal, d. V.) invoqués par les *ndoki* (sorcier, d.V.), dans son recours au pouvoir (supérieur aux *simbi*) du Saint-Esprit descendu en Simon Kimbangu grâce aux dons transmis au chef spirituel et aux sacrificateurs (condisciples du Prophète) ... C'est ainsi que l'E.J.C.S.K. combat la sorcellerie ou le fétichisme, sans nier son existence, à la différence des Eglises missionaires occidentales." (Asch, 1983:219) - Gleiches gilt für die besonders in Westafrika verbreitete afrikanische Kirche der Chrétiens Célestes und die Rosenkreuzer.

Missionaren und Kolonialherren, sondern auch von afrikanischen Staatsführern wie Kérékou als "Relikt des Feudalismus" bekämpft wurde ([7]).
Bestrebungen zur Rehabilitierung des *vodun* zwecks Förderung demokratischer Entwicklung erstreben einen Wandel des Inhaltes und der Ethik dieses Glaubenssystems, weg von den Begrenzungen eines Geheimkultes hin zu einer prinzipiell für alle offenen Volksreligion. Zumindest verschiedene neue *vodun*-Kulte Bénins (z. B. *alafia*, *atingali*) sind weder an bestimmte Regionen noch an bestimmte Ethnien oder Familienverbände gebunden (s. Kadya Tall 1995:235). In Bénin wurden diese punktuellen Versuche mit der offiziellen staatlichen Anerkennung des *vodun* unter Staatspräsident Soglo im Januar 1996 als einer der großen Volksreligionen des Landes neben dem Christentum und dem Islam forciert.
Die Befürworter der Entwicklung "geläuterter" afrikanischer religiös-politischer Bewegungen "von unten" konnten auf einer von Soglo geförderten internationalen Konferenz über den *vodun* in Ouidah (Bénin) im Frühjahr 1993 auf Entwicklungsmodelle in anderen Ländern verweisen (zur einschlägigen Literatur s. Gbégnonvi 1993:3,4). In Haiti beispielsweise wurde der mit den afrikanischen Sklaven importierte *vodun* in Krisenzeiten Fluchtpunkt und Alternative der Unterprivilegierten zum gescheiterten Gesellschaftsprojekt der Elite ([8]). Die "Revolution aus dem Geist des *vodun*" - unterstützt durch die ihm eigene basisnahe Sozialstruktur (s. dazu Rotberg 1976) und sein soziokulturelles Umfeld, einschließlich volksnaher politisch orientierter Beat-Gruppen mit ihren aufrührerischen Liedern (z.B. *Boukman Eksperyans*) - spielte eine Rolle im Demokratisierungsprozeß nach dem Sturz Duvaliers 1986. Erstmals in der Geschichte Haitis wurde der *vodun* als Volksreligion vom neuen Staatspräsidenten Aristide öffentlich anerkannt und in der Verfassung verankert (Nicolas 1994:111, 115).
Gerade das Beispiel Haitis zeigt aber gleichzeitig die Ambivalenz der politischen Funktion des *vodun*, der - wie andere Religionen und okkulte Glaubenssysteme auch - prinzipiell für die Legitimierung jeglicher Form von Herrschaft nutzbar ist, in der Regel aber eher als Unterdrückungs- oder Ausbeutungsinstrument genutzt wurde (s. Kohnert 1996:1349). So vereinnahmte Haitis Staatspräsident François Duvalier nach seiner Amtsübernahme 1957 den *vodun* als effektives und gefürchtetes Mittel zur Terrorisierung der Bevölkerung; dabei versicherte er sich der tatkräftigen Unterstützung der Mehrzahl der *vodun*-Priester, die er instrumentalisierte und einige sogar zu lokalen Führern seiner berüchtigten Schlägertruppe, der *tonton macoutes*, machte (Nicolas 1994:115; Rotberg 1976:362-365).

Auch in Bénin dienten bisher die traditionellen Gebote des *vodun* in erster Linie der Stärkung der tradierten familiären und ethnischen Sozialstrukturen, aus denen sie erwachsen sind (s. Gbégnonvi 1993). Theoretisch könnte der Versuch, *vodun* als staatstragende Volksreligion zu etablieren, durch die Vermittlung universeller (eher konservativer) ethischer Grundwerte (z. B. Solidarität, Ehrlichkeit, Mut, Respekt und Treue) sowie durch die angestrebte institutionelle Absicherung, auch zum Ausbau der Béniner Zivilgesellschaft und zur nachhaltigen Sicherung staatlicher Legitimität beitragen.

Im Konfliktfall zwischen tradierten lokalen Wertehaltungen der Gemeinschaft der Gläubigen gegenüber übergeordneten nationalen Wertesystemen (z.B. Kampf gegen die Korruption und Vetternwirtschaft) fördert und legitimiert der *vodun* (unter sonst gleichen Bedingungen) allerdings eher die Aufrechterhaltung hergebrachter Herrschaftssysteme von Patronage- und Klientelnetzwerken mit allen daraus folgenden negativen Konsequenzen (s. Elwert-Kretschmer 1995). Als einer auf Angst, Rache und Okkultismus gegründeten Religion stellt der *vodun* insgesamt genommen wahrscheinlich eher ein Hemmnis der Demokratisierung auf nationalem Niveau dar, wie Gbégnonvi in vehementer Ablehnung neuerer Rehabilitierungsversuche des *vodun* ausführt ([9]).

---

[7]) s. Kadya Tall 1995:196-99; Gbégnonvi 1993:6. - Die neuen Regierungen der in die Unabhängigkeit entlassenden Staaten Afrikas übernahmen meistens dann die Aversion der Kolonialherren gegen autochtone afrikanische Kirchen, wenn letztere auch die Macht der neuen afrikanischen Staatsführung in Frage stellten. Ein weiteres Beispiel dafür ist die Niederschlagung der von Balante-Frauen gegründeten religiösen Basis-Bewegung der *njang-njang* Ende der 1980er Jahre durch den guinensischen Staat unter Nino Vieira (s. Kohnert 1996:1350).

[8]) "Vodun is the most decentralized of religions ... a belief system which 'pushes out from below'. Rather than being imposed from above, like most religions, it is 'bred and nurtured in the family, in the towns, and in the fields. It is common law' ... It is democratic, ordinary worshipers having direct access." (Rotberg 1976:345)

[9]) "Le vodun est force de terreur avant d'être force de mobilization, et c'est pourquoi après l'avoir servi et s'être servi de lui on peut encore se détacher de lui comme on s'éloinge d'un volcan dont on sait qu'il peut se réveiller à tout moment pour ravager sans rémission les terres qu'il a pourtant fertilisées. ... Quand le peuple, toutes tendances confondues, tient pour suspect le vodun, nous ne pouvons pas continuer à soutenir contre lui la théorie du vodun, ferment de liberté et d'épanouissement. Le vodun ne peut pas remplir cette fonction parce qu'il n'est pas transparent. ... parce qu'une telle prétention est aux antipodes de sa nature ... le vodun (est) ...inapte à toute réhabilitation dans sa forme d'hier parce qu'hier il a pactisé avec le crime (l'esclavage, d.V.). Il ne peut pas réhabilité dans sa forme d'aujourd'hui parce qu'aujourd'hui il refuse de reconnaître qu'il a pactisé hier avec le crime. ... Le vodun est disqualifié parce qu'il n'aime pas l'homme." (Gbégnonvi 1993:7-8).

4. Instrumentalisierung okkulter Glaubenssysteme zur Stützung illegitimer Herrschaft

Wer okkulte Glaubenssysteme zur Förderung staatlicher Legitimität nutzen will, begibt sich - wie im Vorhergehenden gezeigt - auf eine riskante Gratwanderung. Nur zu leicht laufen diejenigen, die unter Berufung auf soziokulturelle Besonderheiten Afrikas auf diese Weise billig Legitimitätsgewinne einhandeln wollen, Gefahr, in die Illegitimität abzurutschen.

Die Nutzung von Magie und Hexenglauben zur Stützung illegitimer Herrschaft, d.h. zur Unterdrückung und Ausbeutung der gesellschaftlich Unterprivilegierten kann in unterschiedlichster Weise geschehen. Ein Beispiel ist die offensive Nutzung des Magie- und Hexenglaubens zur aktiven Bekämpfung des politischen Gegners: Dieses geschieht oft gleichzeitig auf mehreren Niveaus; sie reichen von einfachen - mehr oder weniger verhüllten - Drohungen (z.B. nordnigerianische Emire im Local-Government Wahlkampf 1986 nach dem Motto: "ich kann sehen, wer meine Kandidaten wählt und werde dementsprechend handeln" s. Kohnert 1983) über psychologische Kriegsführung, Psycho-Terror, Inhaftierung in "Hexen-Konzentrationslagern", bis hin zur Ermordung des Gegners durch "Schwarze Magie" (z.B. Vergiftung). Typischerweise sind unter den Bedingungen des "afrikanischen Kommandostaates" (s. dazu Bierschenk et al. 1993) und des vorherrschenden Patronagesystems in den meisten afrikanischen Ländern von solchen Sanktionen nicht nur die direkten politischen Gegner, sondern auch deren Familienangehörige und Gefolgschaft bedroht (Sippenhaft), was bereits die bloße Drohung äußerst effektiv macht.

Afrikanische Autokraten wie Bokassa, Mobutu und Eyadéma scheinen sich dieses Instrumentariums besonders virtuos und skrupellos bedient zu haben (s. Schatzberg 1993:448-450; Nguza, 1982:29-30, 63; Toulabor 1986:124-131). Die Legitimation dieser Regime durch das Okkulte war in der Regel aufgebaut auf einer wohlgeplanten Propagandakampagne zur Stärkung des persönlichen Charismas der Autokraten. Obwohl der Legitimitätsanspruch somit an bestimmte, als einzigartig dargestellte Führer gebunden war, beschränkte er sich nicht auf diese Person, sondern war untrennbar verbunden mit dem Regime dieser Führer, d.h. dem Staatsapparat, der ihre Herrschaft faktisch absicherte, analog dem faschistischen Staat des Hitler-Regimes.

Auch wenn der Personenkult gewöhnlich von langer Hand vorbereitet und periodisch aktualisiert wurde, so wäre es falsch anzunehmen, daß die Instrumentalisierung des Okkulten in rein machiavellistischer Manier, ohne eigene innere Betroffenheit erfolgte. Potentaten wie Eyadéma sind selbst unrettbar in die Logik des Magie- und Hexenglaubens verstrickt und handeln dementsprechend beim Ausbau ihres Legitimität erheischenden Personenkultes wie dem "*Eyadémaïsme*" (s. Toulabor 1986:124-131, 133-229; Ellis 1993). Im folgenden sei dies am Beispiel der Hexenverfolgung des Eyadéma-Regimes näher beleuchtet.

Die öffentlichen Zeugenaussagen während der togoischen Nationalkonferenz vom August 1991 boten die einmalige Chance, für einen kurzen Augenblick einmal hinter den Vorhang der Verschleierung und Obskurität zu blicken, der normalerweise die (gegenüber Außenstehenden) im Geheimen ausgeführten okkulten "Reiniguns- und Strafaktionen" umgibt. Mit konkreten Daten und Zahlen belegte Zeugenaussagen von Konferenz-Delegierten vor laufenden Fernsehkameras ließen zum ersten Mal das ganze Ausmaß der okkulten Schreckensherrschaft Eyadémas erahnen, die selbst vor seinem Heimatdorf Pya (Zentral-Togo) und seiner eigenen Familie nicht Halt machte. Der Delegierte Toyi Assih, der ebenso wie der Staatspräsident der Ethnie der Kabyé angehörte, bezeugt zum Beispiel die Deportation und Ermordung durch Ersäufen und Erschlagen von mindestens sechs namentlich genannten Dorfbewohnern wegen Hexerei in den Jahren 1984 und 1985, weitere elf Personen aus Pya wurden nach seinen Aussagen wegen Hexerei in das Konzentrationslager von Mandouri (Nord-Togo) verschleppt, wo sie ebenfalls den Tod fanden ([10]). Assih betonte, daß entgegen einer verbreiteten Annahme, die Kabyé in keiner Weise von den Terrormaßnahmen des Regimes ausgespart waren, die zum Teil in Anwesenheit des Staatschefs persönlich stattfanden. Einer der oben genannten Fälle betraf den traditionellen Chef und Adoptivvater Eyadémas, ein anderer wurde ermordet, weil er angeblich den Tod des leiblichen Vaters Eyadémas durch Hexerei herbeigeführt hatte. Unter den wegen Hexerei Deportierten befand sich auch eine Frau, die ein Kind von Eyadéma geboren hatte, etc. (s. Ellis 1993:472). Die Zeugenanhörungen während der Nationalkonferenz machten zweierlei deutlich: Erstens diente die Demonstration okkulter Macht, Rituale und Symbole nicht nur der Außenwirkung, als Mittel zum Zweck der Legitimitäts- und Herrschaftssicherung, sondern wurde auch für private Zwecke genutzt. Zweitens war der Gebrauch des Okkulten bis hin zu Ritualmorden zur Herrschaftssicherung nicht auf Eyadéma beschränkt, sondern es waren Vertreter des Eyadéma-Regimes auf allen Ebenen der Staatsverwaltung, vom Innenminister bis hin zum einfachen Canton-Chef involviert (s. Ellis 1993:472). Hier ging es nicht allein, und nicht einmal vorrangig, um die Absicherung persönlicher Macht und Herrschaft, sondern um die Absicherung der Vorherrschaft einer strategischen Gruppe oder Fraktion der politischen Elite des Landes mit allen Mitteln (okkulten und weltlichen), die ihnen der systematisch auf ihre Bedürfnisse zugeschnittene Staatsapparat zur Verfügung stellte ([11]).

---

[10]) s. *Fraternité-Matin* (Abidjan), "Togo - Conférence nationale", 09.08.1991, S. 24

[11]) Die "weltlichen" Herrschaftsmittel betrafen insbesondere das Militär, eine Art Prätorianer-Garde, die das Eyadéma-Regime im Laufe seiner beinahe dreißigjährigen Herrschaft - mit tatkräftiger Hilfe Frankreichs und

Oft genügte die einfache Bezeugung durch Kanton-Chefs, um die vermeintlichen Hexen zu verhaften und unter Geheimhaltung als Zwangsarbeiter auf einer Farm unter Überwachung des traditionellen Chefs oder in Konzentrationslagern festzuhalten (s. Dovi 1992:14). Diesbezüglich erregte das im August 1991 auf der Nationalkonferenz vom Präsidenten der Nationalen Menschenrechtskommission Togos (CNDH), Robert Ahlonko Dovi, präsentierte "Dossier Mandouri" internationales Aufsehen. In einem "Hexen-Konzentrationslager" in Mandouri (Nord-Togo, ca. 85 km östlich von Dapaong an der Béniner Grenze), daß eine Kommission des CNDH 1990 im November 1990 zum ersten Mal auf Anfragen der togoischen Menschenrechtsliga und internationaler NROs besuchte, befanden sich zum Untersuchungszeitpunkt noch 41 als Hexen oder Hexer beschuldigte Personen, die dort ohne offizielle Anklage wegen angeblicher Hexerei für unbestimmte Zeit festgehalten wurden. Die meisten von ihnen (überwiegend der Ethnie der Kabyè angehörig) waren von den für ihre jeweilige Heimatregion zuständigen traditionellen Chefs deportiert worden. Die größte Zahl (32) der KZ-Insassen in Mandouri stammte aus der Präfektur Kozah (darunter 15 aus Pya). Bezeichnenderweise war die Existenz togoischer KZ's zumindest gerüchteweise, selbst über die Grenzen Togos hinaus, schon seit langem bekannt ([12]). Im Rahmen des Ost-West-Gegensatzes galt es in politischen Kreisen, die dem Eyadéma-Regime wohlgesonnen waren, nur nicht als opportun, die "Friedhofsruhe" in Togo, das bis 1989 von Vielen als die "Schweiz Afrikas" tituliert worden war, zu durchbrechen. Auch für die deutsche Bundesregierung im Allgemeinen und ihre Entwicklungshilfe im Besonderen galten bis 1989 augenscheinlich andere Maßstäbe für die Beurteilung der Legitimität des Eyadéma-Regimes als einige Jahre später ([13]). Insofern ist Togo ein gutes Beispiel dafür, daß das Überleben illegitimer, durch okkulte Machtansprüche gestützter Regime, auch in Afrika oftmals nur durch zusätzliche Unterstützung und externe Zuschreibung von "Legitimität" durch ausländische Regierungen möglich ist.

5. Schlußfolgerungen: Demokratie in Afrika läßt sich nicht herbeihexen

In Zeiten, in denen der Erfolg der Entwicklungshilfe in Afrika zunehmend in Frage gestellt wird, sind neue Konzepte und Lösungen gefragt. Selbst früher eher technokratisch ausgerichtete Geber wie die Weltbank betonen heute die Bedeutung der Entwicklung des Humankapitals sowie die soziale und politische Dimension (z.B. *good governance, accountability, transparence*) des notwendigen Strukturanpassungsprozesses. Das Anknüpfen von Innovationen an den sozio-kulturellen Gegebenheiten und endogenen Ressourcen gilt heute nicht zu Unrecht als Voraussetzung erfolgreicher Entwicklungsprogramme ([14]). Diesem Trend zur stärkerenen Berücksichtigung der soziokulturellen Dimension in der Entwicklungszusammenarbeit entspricht auf der Partnerseite eine Rückbesinnung auf eigene lokale Wertesysteme. Gerade angesichts der vielen fehlgeschlagenen Versuche der Demokratisierung der politischen Systeme Afrikas seit der Unabhängigkeit liegt es nahe, auch die

---

Deutschlands - zu einer der größten Armeen der Welt pro Kopf der Bevölkerung ausgebaut hatte, sowie die verschiedenen auf Eyadéma durch ethnische und familiäre Bande eingeschworenen staatlichen Sicherheitsdienste. Wesentliches Herrschaftsinstrument war aber auch die mystisch verklärte Einheitspartei (RPT) mit deren Unterorganisationen (s. dazu Toulabor 1986), die nach dem Fehlschlag einer fünfjährigen Demokratisierungsphase durch Terror, Spaltung der Opposition und manipulierte Wahlen 1996 ihre alte Machtfülle praktisch wiedererlangte.

[12]) Bereits am 27 Juni 1985 gab es eine kleine Anfrage der SPD (Dr. Diederich, Berlin) im Bundestag, ob es stimme, daß mit Hilfe deutscher "Ausrüstungshilfe" (z.B. Pioniereinsatz, Polizeiausrüstung) Zufahrtsstraßen zu einem "Arbeitslager für angebliche Straftäter ohne rechtskräftige Verurteilung zur Arbeitserziehung" bei Kazaboua (Präfektur Sotouba) gebaut würden. Staatsminister Möllemann (AA) wies diese Anschuldigung vehement u.a. in Bezug auf die angeblichen soziokulturellen Besonderheiten Afrikas zurück, wo nicht das gleiche "Souveränitätsgefühl" bestehe, und darüber hinaus "auch zu bestimmten Vorstellungen wie Erziehung, Moral, andere Auffassungen bestehen als bei uns". Bei dem im Aufbau befindlichen Lager handele es sich nach togoischen Angaben nur um eine "Erziehungsanstalt für schwer erziehbare Jugendliche". Tatsächlich waren anscheinend "nur" Zufahrtswege unter Anleitung der in Togo als Berater und Ausbilder tätigen deutschen Pioniere zum KZ-Kazaboua gebaut worden (Deutscher Bundestag, Protokolle 10. Wahlperiode, 149 Sitzung, Bonn, 27.07.85, S. 11122-25). - Auf Initiative des CNDH wurde das KZ-Mandouri im Frühjahr 1991 aufgelöst: "Ainsi depuis cette date, il n'existe plus de 'sorciers' à Mandouri en espérant qu'il n'existera plus jamais de 'sorcier'", heißt es in dem Dossier Mandouri (Dovi 1992:15). Ob sich diese Hoffnung als tragfähig erweist, sei dahingestellt, angesichts der quasi totalen Wiedereroberung alter Machtpositionen des Eyadéma-Regimes bis 1996 (nicht zuletzt dank tatkräftiger Unterstützung Frankreichs).

[13]) Auf Grund der massiven Menschenrechtsverletzungen des Eyadéma-Regimes wurde die deutsche Entwicklungszusammenarbeit mit Togo ab Febr. 1993 offiziell weitgehend ausgesetzt.

[14]) Das 1992 als Grundlage deutscher staatlicher Entwicklungszusammenarbeit verabschiedete soziokulturelle Rahmenkonzept des BMZ ist dafür ein herausragendes Beispiel.

Demokratisierungshilfe für Afrika zu "endogenisieren" (s. Diaby-Pentzlin 1996). Zu oft hat die unangepaßte Übertragung formal-demokratischer westlicher Demokratiemodelle nicht eine effektivere Partizipation der Bevölkerung, sondern nur einen Austausch politischer Eliten oder eine Verteilung von Pfründen auf mehr Schultern als vorher gebracht.
Der Anpassung politischer Herrschaftssysteme an die soziokulturellen lokalen Gegebenheiten afrikanischer Länder sind jedoch enge Grenzen gesetzt. Dieses gilt insbesondere für alle Versuche, eine der Grundfragen der Entwicklungshilfe überhaupt zu lösen, die Frage der Legitimität der staatlichen Partner der Entwicklungszusammenarbeit. Gemäß generationenlanger Überlieferung sind in den Augen der meisten Afrikaner profane und okkulte Macht untrennbar miteinander verknüpft. Im Gegensatz zu einer verbreiteten Anschauung dient das Okkulte - wie oben gezeigt - nicht nur der Stützung personengebundener charismatischer oder traditionaler sondern ebenso legaler staatlicher Herrschaft. Wenn aber politische Gefolgschaft und das Rechtsempfinden der Bevölkerung derart eng mit okkulten Glaubenssystemen verbunden sind, so wird eine an die soziokulturellen Gegebenheiten anknüpfende Demokratisierungshilfe zur gefährlichen Gratwanderung: es ist daher ständig neu zu überprüfen, ob die nachhaltige Förderung von Partizipations- und Emanzipationsprozessen der Unterprivilegierten durch das Anknüpfen an deren Werte- und Glaubenssystemen nicht abrutscht in kontraproduktiven Kulturrelativismus, der bewußt oder unbewußt repressive Unrechtsregime stützt.
Der Magie- und Hexenglauben kann prinzipiell - wie viele andere Glaubenssysteme auch (z.B. das Christentum von den Kreuzzügen bis zu den beiden Weltkriegen) - der Legitimation jeglicher Herrschaft dienen, sowohl despotischer als auch legaler, demokratischer. Wie andere Glaubenssysteme ist auch der afrikanische Magie- und Hexenglaube nach gängigen Wissenschaftskriterien nicht intersubjektiv überprüfbar; er entzieht sich daher weitgehend der Kontrolle. Die Gefahr des Mißbrauchs ist im Falle okkulter Glaubenssystem, u.a. wegen der für sie typischen exzessiven "Geheimniskrämerei", den Zugangsbeschränkungen (Organisation in Geheimbünden; oft frauendiskriminierend) und der Hierarchisierung des Wissens (gemäß unterschiedlichen Initiations-Niveaus etc.), die die (Mit-)Teilung des Wissens erschweren, besonders groß. Der Entwicklung einer demokratischen selbstbestimmten Gesellschaft ist das eher abträglich. Eine stärkere Offenlegung und Demokratisierung von Entscheidungsprozessen auf allen Ebenen (von der Regierung bis hin zur Dorfversammlung) wäre andererseits eine notwendige (aber vermutlich nicht hinreichende) Vorbedingung, um den Magie- und Hexenglauben einzudämmen. Mehr Transparenz und eine offenere, auf dem gleichberechtigten Wettbewerb der Ideen und politischen Systeme aufbauende Gesellschaft sind die besten Garanten für eine nachhaltige Demokratisierung.

Abstract

The impact of occult belief on legitimacy of the state and on aid for democratization in Africa

Among politicians and development experts in Africa alike there is a growing awareness of the never decreasing importance of the belief in magic and witchcraft on political decision making since pre-colonial times. Demonstration of the control of occult forces as a means of enhancing legitimacy of traditional or charismatic rule had been considered for over a century to be the prerogative of traditional chiefs and their marabouts; now it proved to be effective for the modern political elite and the state as well. An increasing number of African states officially recognized the existence of magic and witchcraft, and they adapted the imposed colonial law accordingly. In addition magic-religious belief systems, as represented by the vodun or African independent churches (e.g. the Kimbanguists), boasting to control witchcraft, are promoted by African political leaders to enhance legitimacy both of the political class and of state governance.

At the same time, development experts tried to take into account the socio cultural dimension of development; they called for an "endogenization" of development aid. This call was justified, because endogenization should be considered as a pre-requisite of sustainable aid; however, under certain conditions it may be ambiguous and dangerous as well. Concerning the consideration of occult belief it may lead to the promotion of illegitimate rule and violation of basic human rights.

Zusammenfassung

Unter Entwickungsexperten und Politikern in Afrika beginnt sich die Erkenntnis durchzusetzen, daß der Einfluß des Magie- und Hexenglaubens auf den politischen Entscheidungsprozeß seit der Kolonialzeit eher zu- als abgenommen hat. Früher schienen nur traditonelle Herrscher die Demonstration ihrer Macht auch auf dem Gebiet des Okkulten für notwendig zu erachten. Heute bedient sich die modere Elite vieler afrikanischer Länder ebenfalls dieses Mittels, um dem Staat, der Regierung und der herrschenden politischen Klasse in den Augen der Wähler zu mehr Legitimität zu verhelfen.

Gleichzeitig sehen sich Entwicklungsexperten und Regierungsberater gehalten, okkulten Glaubenssystemen als integralem Faktor der sozio-kulturellen Dimension der Entwicklung Afrikas zunehmend Beachtung zu schenken. Durch eine "Endogenisierung" der Entwicklungshilfe soll deren

Nachhaltigkeit gewährleistet werden. Diese Forderung ist ambivalent und gefährlich: einerseits trägt sie dem berechtigten Interesse der Zielgruppen nach Respektierung ihrer Kultur Rechnung, andererseits kann beispielsweise die offizielle Verankerung des Okkulten im Rechtssystem und in der Politik afrikanischer Staaten zu gravierenden Verletzungen grundlegender Menschenrechte führen.

Literatur:

Ardener, Edwin (1970): Witchcraft, economics and the continuity of belief", in: Douglas, Mary (ed.), "Witchcraft confessions and accusations", Tavistock Publications, London, S. 141-60

Asch, Susan (1983): L'église du prophète Kimbangu - De ses origines à son rôle actuel au Zaïre. Paris

Awolalu, J. Omosade (1979): Yoruba beliefs and sacrificial rites. London

Bayart, Jean-François (Hrsg.)(1993): "Religion et modernité politique en Afrique noire - Dieu pour tous et chacun pour soi. Paris

Bierschenk, Thomas / *Elwert*, Georg / *Kohnert*, Dirk (1993): The long-term effects of development aid: empirical studies in rural West Africa", Economics (Tübingen), vol. 47, No. 1, S. 83-111

Chavunduka, G. L. (1980): Witchcraft and the law in Zimbabwe. Zambwezia (Harare), vol. 8, No. 2, S. 129-147

Chukkol, Kharisu Sufiyan (1981): Supernatural beliefs and the criminal law in Nigeria - A critical appraisal. Zaria

Comaroff, Jean / *Comaroff*, John (Hrsg.) (1993): Modernity and its malcontents: Ritual and power in post-colonial Africa. Chicago

Diaby-Pentzlin, Friederike (1996): Rechtsprojekte auf dem Weg zur Endogenisierung. Entwicklung und Zusammenarbeit (E + Z), Vol. 37, Nr.11, S. 310-11

Douglas, Mary (Hrsg.) (1970): Witchcraft accusations and confessions. London

Dovi, Ahlonko (1992): Dossier Mandouri. in: Les Echos, Magazine d'information de la Commission Nationale des Droits de l'Homme (CNDH), No. Special, S. 14-17

Drucker-Brown, Susan (1993): Mamprusi witchcraft, subversion and changing gender relations. in: Africa (London), vol. 64, No. 4, S. 531-549

Duvieusart, Léopold s.j.(1992): Cas de recherche de sorcellerie en milieu rural au Zaïre. Suggestions sur la conduite à tenir par les autorités de l'Etat. in: Zaïre-Afrique (Kinshasa), S. 457-471

Elias, Norbert (1976): Über den Prozeß der Zivilisation - Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. vol. 2 Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt/M.

Ellis, Stephen (1993): Rumour and power in Togo. in: Africa (London), vol. 63, No.4, S. 462-476

Elwert, Georg (1987): Ausdehnung der Käuflichkeit und Einbettung der Wirtschaft. in: Klaus Heinemann (Hrsg.): "Soziologie wirtschaftlichen Handelns". Sonderheft Nr. 28 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, S. 300-321.

Elwert-Kretschmer, Karola (1995): Vodun et contrôle social au village. in: Politique Africaine, vol. 59, S. 102-119

Engel, Ulf / *Hofmeier*, Rolf / *Kohnert*, Dirk / *Mehler*, Andreas (Hrsg.)(1995): Wahlbeobachtung in Afrika. Arbeiten aus dem Institut für Afrika-Kunde, No. 90, Hamburg

Evans, Jeremy (1991): Muti murders - Ritual responses to stress. in: Indicator SA, vol. 8, No. 4, S. 46-48

Evans, Jeremy (1992): On brule bien les sorcières - Les meurtres muti et leur repression. in: Politique Africaine, vol. 48, S. 47-57

Evans-Pritchard, E.E. (1937): Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford

Fisiy, C. / *Geschiere*, P. (1990): Judges and witches, or how is the state to deal with witchcraft ? in: Cahiers d'Etudes Africaines, vol. 118, S. 135-156

Fisiy, Cyprian / *Geschiere*, Peter (1991): Sorcery, witchcraft and accumulation: regional variations in south and west Cameroon. in: Critique of Anthropology, vol. 11, No. 3, S. 251-278

Fisiy, Cyprian F. (1990): Le monopol juridictionnel de l'Etat et le règlement des affaires de sorcellerie au Cameroun. in: Politique africaine, vol. 40, S. 60-71

Gbégnonvi, Roger (1993): Le vodun disqualifié. mimeo, Cotonou

Geschiere, Peter (1988): Sorcellerie et modes populaires d'action politique chez les Maka (Cameroun). in: Bogumil Jewsjewicki (Hrsg.): Savoire, pratiques populaires en Afrique. Paris

Geschiere, Peter (1995): Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres. Paris

Geschiere, Peter (1996): Sorcellerie et politique: les pièges du rapport élite-village. in: Politique Africaine, vol. 63, S. 82-96

Geschiere, Peter / *Fisiy*, Cyprian (1994): Domesticating personal violence: witchcraft, courts and confessions in Cameroon. in: Africa, vol. 64, No. 3, S. 323-341

Geschiere, Peter / *Konings*, Peter (Hrsg.) (1993): Les itinéraires de l'accumulation au Cameroun. Paris

Gluckman, Max (1944): The logic of African science and witchcraft. in: Marwick (Hrsg.), 1975, S. 321-331

Kadya Tall, Emmanuelle (1995): De la démocratie et des cultes voduns au Bénin. in: Cahiers d'Etudes Africaines, vol. 36, No. 1, S. 195-208

Körner, Peter (1995): Die Transformation der kimbanguistischen Kirche im Prozeß des Wandels der Gesellschaftsverfassung in Zaïre. in: Pitschas, Rainer / Sülzer, Rolf (Hrsg.): Neuer Institutionalismus in der Entwicklungspolitik. Berlin, S. 235-53

Kohnert, Dirk (1983): Indicators of social and political conflict in African societies: on the articulation of witchcraft among the Nupe, Northern Nigeria. Working Paper No. 32, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Universität Bielefeld

Kohnert, Dirk (1988): Socialism without liberation - Land reclamation projects in Guinea-Bissau. in: Sociologia Ruralis, No. 2/3, S. 161-175

Kohnert, Dirk (1996): Magic and witchcraft: implications for democratization and poverty-alleviating aid in Africa. in: World Development, vol. 24, No. 8, S. 1347-1355

Macfarlane, A.D.J. (1970): Witchcraft and conflict. in: Macfarlane, A.D.J.: Witchcraft in Tudor and Stuart England. London, Chap. 15. reprinted in: Marwick, Max (Hrsg.)(1975), "Witchcraft and Sorcery. Selected Readings". Harmondsworth, S. 296-304

Macfarlane, A.D.J. (1970a): Definitions of witchcraft. in: Macfarlane, A.D.J.: Witchcraft in Tudor and Stuart England. London, App. 2; reprinted in: Marwick, Max (ed.)(1975): Witchcraft and Sorcery. Selected Readings. Harmondsworth, S. 41-44

Marwick, Max (1964): Witchcraft as a social strain-gauge. in: Australian Journal of Sociologie, vol. 26, S. 263-68; reprint in: Marwick, Max (Hrsg.)(1975): Witchcraft and Sorcery. Selected Readings. Harmondsworth, S. 280-295

Marwick, Max (Hrsg.) (1975): Witchcraft and Sorcery. Selected Readings. Harmondsworth

Mayrargue, Cédric (1995): Le religieux et les législatives de mars 1995 au Bénin. in: Politique Africaine, vol. 58, S. 158-162

Minnaar, Anthony / *Offringa*, Dirkie / *Payze*, Catharine (1991): The witches of Venda: Politics in magic potions. in: Indicator SA, vol 9, No 1, S. 53-56

Multhaupt, Tamara (1990): Hexerei und Antihexerei in Afrika. München

Nadel, Siegfried F. (1952): Witchcraft in four African Societies. in: The American Anthropologist, vol. 54, S. 18-29; reprinted in: Marwick, Max (Hrsg.)(1975): Witchcraft and Sorcery. Selected Readings. Harmondsworth, S. 264-279

Nadel, Siegfried F. (1954): Nupe Religion. London; reprint 1970

Nguza, Karl I Bond (1982): Mobutu - ou l'incarnation du mal Zaïrois. London

Nicolas, Alrich (1994): Die kulturpolitischen Wurzeln Haitis. Vaudou als Institution für ein neues Gesellschaftsprojekt. in: Rieger, Gerhard (Hrsg.): Die Karibik zwischen Souveränität und Abhängigkeit. in: Blätter des IZ3W, Freiburg, Januar 1994, S. 111-116

Niehaus, Isak A., (1993): Witch-hunting and political legitimacy: Continuity and change in Green Valley, Lebowa, 1930-91. in: Africa, vol. 63, No. 4, S. 498-530

Niehaus, Isak A., (1995): Witches of the Transvaal Lowveld and their familiars: Conceptions of Duality, power and desire. in: Cahiers d'Etudes africaines, vol. 138-139, vo. 35-2-3, S. 513-540

Nieuwaal, E.A.B. van Rouveroy van (1990): Sorcellerie et justice coutumière dans une societé togolaise. in: Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law, vol. 29, S. 137-162

Nogueira, Amadeu (1947): O 'Irâ' na Circumscriçâo de S. Domingos. Bolletim Cultural da Guiné Portuguesa. (Bissau/Lisbon), No. 7, S. 711-716

Odinkalu, Anselm Chidi (1992): Justice denied - The Area Court system in the Northern States of Nigeria. Civil Liberties Organisation, Ibadan

Ralushai, N.V. / *Masingi*, M.G. / *Madiba*, D.M.M. / *Van den Heever*, J.A. / *Mathiba*, T.J. / *Mphaphuli*, M.E. / *Mokwena*, M.W. / *Vele Ndou*, P.N. / *Matabane*, D. (1996): Report of the commission of inquiry into witchcraft violence and ritual murders in the Northern Province of the Republic of South Africa. Report submitted to "His excellency the honourable member of the executive council for savety and security, Northern Province, Advocate Seth Nthai". o.O., unveröffentlicht, 274 S., plus Annex

Raynal, Maryse (1994): Justice traditonelle, justice moderne - Le devin, le juge et le sorcier. Paris

Reining, Conrad C. (1966): The Zande Scheme: an anthropological case study of economic development in Africa. Evanston, Illinois

Renteln, A.D. (1987): Culture and culpability: a study of contrast. in: Beverly Hills Bar Association Journal, Winter 1987/88, S. 17-27

Rotberg, Robert I. (1976): Vodun and the politics of Haiti. in: Kilson, M. / Rotberg, R. (Hrsg.): The African Diaspora. Harvard, S. 342-365

Schatzberg, Michael G. (1993): Power, legitimacy and 'Democratization' in Africa. in: Africa, vol. 63, No. 4, S. 445-461

Sulikowski, Ulrike (1993): 'Sie geben eine Party für die Götter und die Götter kommen'. Überlegungen zu Vodun, Besessenheitskulten und dem Diskurs über Afrika. in: Fillitz, Thomas et al. (Hrsg.). Kultur, Identität und Macht. Frankfurt/M.

Toulabor, Comi M. (1986): Le Togo sous Eyadéma. Paris

Tseayo, J. I. (1975): Conflict and incorporation in Nigeria. Zaria

Turner, V.W. (1964): Witchcraft and sorcery: taxonomy versus dynamics. in: Africa, vo. 34, No. 4, S. 319-24
Welch, Claude Jr. (1992): Human rights charter. in: West Africa, Nov. 16-22, 1992, S. 1952
Wilson, K.B. (1992): Cults of violence and counter-violence in Mozambique. in: Journal of Southern African Studies, vol. 18, No. 3, S. 527-582
Wonyu, Emmanuel (1992): Un support juridique pour la démocratie en Afrique: La charte Africaine des Droits de l'homme et des Peuples. in: Afrique 2000, Febr. 1992, S. 29-45